52e ANNÉE (6e SÉRIE) N° 10 7 MARS 1935

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

Mgr A. ROZIER
Prélat de la Maison de Sa Sainteté
Docteur en Théologie, Chanoine titulaire de Langres
DIRECTEUR

NOTES DE LITURGIE

Le Carême

C'est se faire une idée *historiquement* et *liturgiquement* fausse du Carême que de considérer cette saison de l'année ecclésiastique comme étant d'abord et avant tout une période d'observances ascétiques dont le jeûne serait l'essentiel et à peu près unique élément. Réduire l'observance quadragésimale à une conception aussi simpliste, c'est à la fois la dépouiller de sa signification la plus profonde, et méconnaître pratiquement la vertu vivificatrice du mystère auquel nous fait communier le Carême, c'est considérer son efficacité comme devant être le fruit de notre effort personnel beaucoup plus que comme l'œuvre du Christ agissant en nous par les prières et les rites de son Eglise.

I. — L'INSTITUTION PRIMITIVE ET SON PROGRAMME

§ 1er. LE FONDEMENT HISTORIQUE [1]. — Pour bien saisir la vraie pensée de l'Eglise sur la nature du Carême et en retirer plus de fruit, pour mesurer aussi les conséquences fâcheuses de la déviation que nos mentalités ont fait subir au véritable esprit quadragésimal, il faut remonter aux origines.

Dans leur ardeur à se conformer aussi strictement que possible aux indications de l'Evangile, où il est dit que les disciples jeûneront *dans les jours où l'Epoux leur sera enlevé* (Luc, v, 33-35), les premiers chrétiens observaient, dès les temps apostoliques, un jeûne très rigoureux, mais de courte durée, pendant les jours commémoratifs de la Passion du Sauveur. Ordinairement on ne prenait aucune nourriture depuis le soir du Jeudi-Saint après la synaxe à laquelle tous communiaient, jusqu'au matin de Pâques, ou tout au moins pendant les quarante heures qui s'écoulaient de la Mort du Rédempteur à sa Résurrection [2]. Ainsi donc ce jeûne, de par l'idée qui l'avait inspiré, était *connexe* à la célébration du mystère, et toute préoccupation de *préparation* lui était étrangère ; on ne saurait par conséquent y voir le germe de notre Carême actuel, et il faut renoncer résolument à faire remonter celui-ci jusqu'aux Apôtres.

L'idée d'une *préparation pascale,* née et réalisée au cours du IVe siècle, a été manifestement suggérée — tous les écrits de l'époque et l'évangile du 1er dimanche en font foi — par le désir d'imiter le Sauveur se retirant pendant quarante jours dans la solitude du désert, y priant et y jeûnant, avant d'entreprendre positivement l'œuvre de notre salut. Ce souci de conformité au Christ dans sa retraite était, en somme, une façon d'appliquer à un cas déterminé la tendance qui, depuis la fondation de l'Eglise, inclinait les fidèles à faire passer jusque dans leur conduite extérieure les dispositions intimes par lesquelles ils s'appliquaient, selon le précepte de l'Apôtre, à épouser les sentiments intérieurs du Christ Jésus, à communier aux mystères de sa vie, et dont le jeûne des jours saints était un premier exemple.

D'après le témoignage des plus anciens documents liturgiques, la quarantaine préparatoire à la célébration du mystère pascal eut pour point de départ — pour *terminus a quo,* diraient les philosophes — le 6e dimanche avant Pâques, qui fut de ce chef appelé *Caput Quadragesimæ*. Six semaines de sept jours, cela faisait 42 jours, mais en réalité 40 seulement, car, défalquant les deux derniers, on considérait comme limite finale de la préparation quadragésimale — comme *terminus ad quem* — le soir du Jeudi-Saint, c'est-à-dire le jour et l'heure anniversaires de la dernière Cène, phase initiale du mystère pascal. C'était un temps continu de prière et de vie chrétienne plus intense, une période d'ascèse et de mortification accompagnée d'un jeûne que toutefois on suspendait, selon la coutume de l'Eglise romaine, chaque dimanche [3].

[1] Voir Mgr Callewaert, *La durée et le caractère du carême ancien dans l'Eglise latine,* Bruges, 1913 (1920). — D. Cabrol, *Le caractère du carême d'après les derniers travaux,* dans *La Vie et les Arts liturgiques* (V. A. L.), XI, 194-201. — D Beauduin, *Le carême au IVe siècle,* dans *Les Questions liturgiques (Q. L.)*, IV, 272-275 ; et *Le carême ancien...*, *ibid.*, VI, 14-23. — NN., *De Quadragesimæ institutione,* dans *Ephem. liturg.*, XXXIX, 17-22.

[2] Parfois ce jeûne s'étendait — moins rigoureux cependant — la semaine entière, jamais davantage. « Depuis le... lundi... vous jeûnerez et vous ne prendrez que du pain, du sel et de l'eau, à la neuvième heure (c. à-d. vers trois heures de l'après-midi) jusqu'au jeudi. Le vendredi et le samedi vous jeûnerez complètement et ne goûterez rien ». *(Didascalie des Apôtres,* document du IIIe siècle).

[3] En Orient, on ne jeûnait pas non plus le samedi (sauf le Samedi-Saint). De même à Milan, et pareillement en Gaule, jusqu'au VIe siècle.

Or, vers le VIIIe s., — peut-être déjà au VIIe, — il advint que des législateurs, plus soucieux, semble-t-il, de l'observance matérielle des pratiques ascétiques que de l'esprit qui les inspirait, rêvèrent d'une quarantaine intégrale, même sous le rapport des jeûnes ; alors, s'autorisant sans doute de l'exemple des Orientaux — qui paraissent avoir commencé les premiers — ils s'avisèrent de suppléer à la déficience des jeûnes omis à cause des dimanches, et ainsi le jeûne quadragésimal commença quatre jours plus tôt, le mercredi de la Quinquagésime [4]. Mais de ce fait l'*Initium solemne*, le *Caput Quadragesimæ* (1er dimanche), se trouva sérieusement concurrencé, au moins dans l'opinion courante, par le *Caput Jejunii* (mercredi des Cendres) ; et, bien entendu, avec le temps on s'y méprit : on ne prêta plus attention qu'au jeûne, dont l'observance fut bientôt universellement regardée comme l'élément caractéristique et prédominant du Carême, au point que les dimanches finirent par être pratiquement considérés comme une relâche et regardés comme exclus en fait de la sainte quarantaine.

L'altération que la discipline nouvelle de l'anticipation du jeûne infligeait à l'institution primitive entraîna une autre conséquence, funeste à l'intelligence du mystère pascal. Suppléer par quatre jours seulement à l'omission de six dimanches, c'était incorporer au jeûne de la préparation quadragésimale le jeûne primitif du Vendredi et du Samedi Saints ; et par là, en même temps qu'on dénaturait le caractère *concomitant* du jeûne de ces deux jours, on faisait pratiquement aboutir le Carême, non plus à l'heure où commence la célébration du mystère pascal, le soir du Jeudi-Saint, mais au moment où elle s'achève, à l'heure de la Résurrection [5]. C'était, en dernière analyse, inconsciemment peut-être mais non moins réellement, fractionner l'unité du mystère et considérer le Carême comme une préparation au seul dimanche de Pâques et non plus au mystère total de la Pâque, incluant toutes les phases du fait historique de la Rédemption depuis l'institution de l'Eucharistie qui l'inaugurait jusqu'à la Résurrection qui en fut l'apothéose triomphale [6]. Et de là encore, par voie de conséquence cette idée erronée qui fait considérer le Carême comme l'époque commémorative de la Passion. Nous en reparlerons plus loin.

§ 2. L'IDÉE MAÎTRESSE. — A l'aide des données historiques qui précèdent, il nous est facile d'embrasser d'un regard synthétique la physionomie de l'institution quadragésimale primitive, telle que la liturgie la reçut à sa naissance pour la mettre en œuvre.

En lui-même, le Carême se présentait comme une période de quarante jours consécutifs, ininterrompus même par l'occurrence des dimanches. Elle devait s'écouler comme celle de Jésus retiré dans la solitude du désert, loin du commerce des hommes, « seul avec les bêtes », ainsi que le note S. Marc (I, 12), donc comme une véritable *retraite*, au sens propre et au sens moderne de ce mot. Pour imiter le Christ dans ce genre de vie qu'il s'était imposé, le programme consistait en une oraison plus assidue, une vie plus exclusivement contemplative, vécue en tête à tête avec Dieu seul ; exempte par là-même des tentations extérieures du monde et par suite plus exposée aux assauts du démon, cette vie tout intérieure et cachée en Dieu devait s'appuyer sur une mortification corporelle plus intense, dont le Christ avait donné

[4] C'est peut-être prêter au VIIIe siècle une intention qu'il n'a pas eue que d'attribuer cette réforme au désir de « corriger une faute séculaire d'arithmétique élémentaire dont les siècles antérieurs ne se seraient pas aperçus ». Nous savons trop l'importance qu'attachaient les anciens — un S. Augustin en particulier — à la signification mystique des nombres pour croire un instant que leur dévotion aurait pu s'accommoder d'un Carême de 34 ou 36 jours seulement, alors que c'est manifestement l'exemple des 40 jours du Christ au désert qui a motivé l'institution « quadragésimale » et sa durée. Nous avons d'ailleurs une preuve péremptoire de l'attention que, dès le IVe s., les ascètes ont prêtée au calcul précis de la durée du Carême et de son jeûne, dans un curieux « entretien » rapporté par Cassien (*Conférences :* 21e, du jeûne et du temps pascal) : les 36 jours et demi de jeûne, depuis le début du Carême jusqu'à l'aube de Pâques, auraient pour raison d'être le devoir de rendre à Dieu la dîme de nos biens ; l'année durant 365 jours, on devait jeûner 36 jours et demi. — S. Augustin, dans une homélie que le bréviaire a retenue pour le vendredi des Quatre-Temps de Carême, s'est longuement attardé à démontrer pourquoi le nombre 40 signifie l'entier accomplissement de la loi et convient à la santé, tandis que le nombre inférieur 38, par déficience des deux unités — qui sont le double précepte de l'amour — est signe d'infirmité et convient à la maladie.

[5] Cette fusion des deux jeûnes quadragésimal et pascal pouvait se comprendre d'autant plus facilement que vers la même époque (VIIIe s.) la synaxe vespérale commémorative de l'institution du Sacrement de l'Eucharistie, fut reportée du soir au matin du Jeudi-Saint.

[6] D'après l'une des hypothèses suggérées ces dernières années (voir ci-dessus, note 1) pour expliquer la durée du Carême ancien, celui-ci aurait eu pour aboutissant l'Office de la nuit pascale (nuit du Samedi-Saint à Pâques), « point culminant de toute l'année liturgique. » Pour cela on se base : 1° sur le sentiment de Cassien, qui fait du matin de Pâques le terme du jeûne ; 2° sur la célèbre controverse pascale qui concentre toute son attention sur le seul dimanche de la Résurrection ; 3° sur la liturgie mozarabe qui paraît avoir considéré le 1er *lundi* (6e avant Pâques) comme point de départ et semblait exclure le 4e dimanche *in mediana* (mi carême) de la période : ce qui ferait juste 40 jours jusqu'au Samedi-Saint inclusivement, savoir 20 (6+7+7) avant le dimanche en cause, et 20 (7+7+6) après — L'hypothèse est séduisante, mais elle ne nous a pas convaincus :

Ad 1 et 2. Le jeûne existait *en fait* jusqu'au matin de Pâques, mais il n'est pas dit que c'était le jeûne *quadragésimal* qui allait jusqu'à cette limite, puisque d'autre part on devrait jeûner le Vendredi et le Samedi-Saint (jeûne « pascal »).

Ad 3. Outre que les documents mozarabes ne représentent pas une tradition primitive, les formules liturgiques du 1er lundi pouvaient très bien parler d'*initium solemne* à ce jour sans exclure pour autant le jour précédent, puisque ce lundi était effectivement le premier jour *jeûné*. D'ailleurs l'auteur de l'hypothèse reconnaît lui-même qu'à côté de ces formules du *lundi* on en trouve de semblables le *dimanche* — Ajoutons que lorsqu'on commença de suppléer aux jours de jeûne omis à cause des dimanches occurrents (et des samedis, en Orient), on anticipa, en certaines contrées, non de *quatre* jours, mais de *six*, donc au *lundi* de la Quinquagésime, et non au mercredi (et, en Orient, de *douze* jours, puisqu'il y avait à combler un déficit de six dimanches et six samedis). — Voir *Ephem. lit.*, art. cit., p. 19, 20, 21.

l'exemple, et en particulier sur le jeûne qui pour Jésus s'était présenté comme une forme de mortification spontanément offerte par les conditions mêmes de la vie du désert, et qui pour les fidèles s'imposait comme un moyen de conformité plus exacte au Divin Modèle [7].

La retraite quadragésimale offrait, comme celle du Christ et dès son origine, cette caractéristique qu'elle était une *préparation,* préparation à l'accomplissement de l'œuvre rédemptrice pour le Christ, et, pour les chrétiens, préparation à la solennelle commémoraison de cette même œuvre célébrée par la Pâque pendant le *Triduum sacré* qui commençait le soir du Jeudi-Saint. Ils avaient conscience de se préparer ainsi, non seulement à rendre un pieux hommage au mystère de la Résurrection, mais à compatir avec le Christ, à se laisser crucifier avec lui (cf. Rom., VI, 4) afin de ressusciter ensuite avec lui (Ephes., II, 6) et de marcher désormais dans une vie renouvelée, libre et toute spirituelle : cela grâce à la vertu de la Passion, de la Mort et de la Résurrection de Celui qui *en mourant a détruit notre mort et en ressuscitant nous a rendu la vie,* comme le chantera avec tant d'à-propos la Préface pascale, pur écho de la doctrine paulinienne : « Ne savez-vous pas, dit l'Apôtre, que nous tous qui avons été baptisés en Jésus-Christ, c'est en sa mort que nous avons été baptisés ? Nous avons donc été ensevelis avec lui par le baptême en sa mort afin que, comme le Christ est ressuscité des morts par la gloire du Père, nous aussi nous marchions dans une vie nouvelle. »

Tel est le sens profond du Carême : une retraite en union avec Jésus au désert, et pendant laquelle on s'achemine progressivement vers le mystère du Christ en ce qu'il a d'essentiel pour y communier aussi intimement qu'il se peut. C'est ce que le pape S. Léon laissera entendre en un langage approprié à son auditoire dans un sermon que la liturgie reprendra pour nous tracer le programme du Carême, le jour de son ouverture solennelle. Après avoir rappelé la parole de l'Apôtre : *Voici maintenant le temps favorable, voici maintenant les jours du salut,* l'appliquant ainsi à la période qui commence, il poursuit en ces termes : « Car encore qu'il n'y ait point de temps, durant l'année, qui ne soit chargé des bienfaits divins, nous devons néanmoins en ces jours travailler avec plus de zèle à notre avancement spirituel et être animés d'une plus grande confiance : c'est qu'alors l'anniversaire prochain du jour auquel nous avons été rachetés nous invite à la pratique des devoirs de la piété chrétienne pour que nous soyons prêts à célébrer avec des âmes et des cœurs purifiés le mystère sublime entre tous de la Passion du Seigneur. »

Ainsi compris, le Carême devrait évidemment durer toute l'année, et l'on pourrait être tenté de ne lui reconnaître aucune raison d'être. S. Léon a pressenti l'objection, et dans le passage qui fait suite au précédent, passage dont S. Benoît s'inspirera un jour, il attire l'attention sur ce point : « Il est vrai, dit-il, que nous devrions toujours être devant Dieu tels que nous voulons être en la fête même de la Pâque, mais la constance que cette perfection implique est l'apanage d'un bien petit nombre : car, la fragilité de la chair nous obligeant à relâcher l'austérité de l'observance, et la sollicitude d'occupations multiples dispersant notre attention, il arrive nécessairement que même les cœurs pieux sont exposés à se laisser souiller par la poussière du monde. Aussi est-ce pour notre plus grande utilité qu'a été établie cette institution divine par laquelle quarante jours nous sont ménagés pour purifier nos âmes en rachetant par des œuvres pies et de chastes jeûnes les fautes des autres temps de l'année. »

II. — Les éléments de la liturgie quadragésimale

§ 1er. Le choix et ses raisons. — La grande retraite quadragésimale de la famille chrétienne, l'Eglise ne l'a pas seulement instituée et imposée. Dès le début aussi elle l'a organisée, et aujourd'hui encore elle continue de la diriger.

Pour en comprendre l'économie, il faut, une fois de plus, revenir en arrière. Comme telle, l'institution concernait d'abord les fidèles, l'ensemble de la communauté chrétienne. Mais elle devait en outre, à raison des circonstances, concerner aussi tout spécialement deux autres catégories de personnes dont l'Eglise se préoccupait : les catéchumènes et les pénitents publics.

Quand, à la fin du IIe siècle, s'était organisée la discipline du catéchuménat, on avait pris l'habitude de conférer le baptême dans l'Office de la nuit de Pâques, dont l'issue, aux premières lueurs de l'aurore, coïncidait avec l'heure de la Résurrection. Et quand, à la fin du siècle suivant ou au début du IVe, avaient été établis les rites de la pénitence publique, on avait choisi pour la cérémonie de réconciliation la solennité du Jeudi-Saint : car le point capital de la discipline pénitentielle était l'exclusion des saints mystères eucharistiques dont la fonction du Jeudi-Saint, dans la soirée, commémorait précisément l'institution.

Cette discipline, qui devait contribuer à mettre davantage encore en relief l'importance déjà considérable des deux « pôles » de la solennité pascale, allait d'autre part influencer la liturgie quadragésimale au point de lui donner une orientation décisive et nettement caractérisée. En effet, avant d'entrer dans la famille chrétienne par la

[7] Dans un article de *La Vie Spirituelle* (t. XXVII, 5-19) sur *la contemplation de Jésus au désert,* le P. Lemonnyer, O. P., de regrettée mémoire, a démontré avec beaucoup de bon sens et de doctrine cette *nécessité* de la mortification corporelle dans la vie contemplative; elle n'en est pas une simple convenance, mais une véritable exigence qui ne s'impose pas autant dans la vie active et dans la vie mixte; il faut suppléer par la mortification extérieure à l'activité qui fait défaut dans la vie contemplative : par où s'explique l'ascèse de Jésus au désert.

réception du baptême, les catéchumènes avaient besoin de recevoir une préparation appropriée, et les pénitents de leur côté devaient se préparer à recevoir le pardon : ainsi, initiation baptismale et discipline pénitentielle étaient tout naturellement destinées à devenir des points de convergence, des « centres d'attraction » pendant toute la période anté-pascale.

Mais alors le groupe des fidèles ? — Rassurons-nous. L'Eglise ne l'oublia point. Par là-même qu'elle se préoccupait des catéchumènes et des pénitents, elle atteignait les fidèles et les préparait, eux aussi, à la célébration de la Pâque. En s'adressant aux premiers, elle préparait chaque fidèle à recevoir de nouveau, dans la nuit pascale, la grâce de son propre baptême; et en exhortant les pécheurs publics au repentir, c'est toute la communauté, catéchumènes compris, qu'elle incitait à la pénitence et préparait à rentrer en grâce avec Dieu au terme de la grande retraite.

On voit surgir ici un nouvel élément, dont il n'avait pas été question jusqu'à présent : l'idée de repentir, la pénitence intérieure, la contrition du cœur, qui vient s'adjoindre à la mortification corporelle. Elément nouveau dans la conception du Carême, oui, du moins en ce sens que le Christ ne pouvait en cela nous servir de modèle : car, exempt de toute souillure, il n'avait pas en lui matière à repentir; mais élément qui s'imposait à tout autre que lui par le fait du péché qui souille tout homme, sans compter les fautes personnelles en lesquelles chacun tombe plus ou moins gravement. Il existait donc en fait, dès l'origine de l'institution quadragésimale, cet élément, quoique seulement en germe; et il devait nécessairement aller de pair avec la mortification corporelle.

D'autre part, baptême et mortification qui se côtoient à tout instant dans la liturgie du Carême, s'harmonisent parfaitement. Bien plus : ces deux idées se commandent l'une l'autre. La mortification dérive de la grâce baptismale comme de sa source, « c'est en vertu du baptême d'abord que tout chrétien est strictement tenu à la mortification [8]. » Cela ressort de ce que, selon l'Apôtre, le baptême est la participation du chrétien d'abord à la mort, puis à la résurrection du Christ (Rom., VI, 3-4 ; cité plus haut). Et c'est aussi ce que met fort bien en évidence le rite baptismal primitif de l'immersion [9], symbole de la mort dans le Christ et de l'ensevelissement avec lui, rite suivi de l'émersion, symbole de régénération et de vie dans le Christ ressuscité. A développer progressivement ce double germe de mort et de vie déposé dans l'âme au baptême se ramènera toute l'ascèse chrétienne; à l'intensifier ou à s'y initier, tout le travail du Carême.

§ 2. L'INITIATION BAPTISMALE. — Par la nature même des choses, l'initiation baptismale a pour objet, en premier lieu, la foi chrétienne. Au Moyen-Age la liturgie, et elle seule, en faisait tous les frais. Instructions par un choix approprié des lectures de l'avant-messe [10], examens sur la foi et exorcismes contre le démon pratiqués au cours des réunions appelées *scrutins* et dont le nombre s'éleva de trois à sept, tels étaient les éléments de cette initiation. Aujourd'hui les rites et symboles en sont condensés et groupés dans le rituel même du baptême, mais le formulaire catéchétique a conservé sa place primitive et tout son développement; on le retrouve au travers des messes propres dont chaque jour du Carême est pourvu.

Dès le commencement du Carême les païens aspirant au baptême venaient assidûment écouter la catéchèse; parmi les lectures, les unes leur étaient spécialement destinées, d'autres intéressaient plus directement les pénitents; mais de toutes ils pouvaient tirer profit. Un jour ils entendaient le passage où S. Paul oppose les mœurs chrétiennes aux mœurs du paganisme qu'ils vont quitter par le baptême (épître des 2e et 3e dim.) ; une autre fois c'était le récit du signe de Jonas le prophète qui figurait la mort et la résurrection du Seigneur (évang. du mercr. de la 1re sem.), et ainsi de suite. Les mieux disposés et les plus instruits se présentaient alors à l'évêque; et quand les noms avaient été enregistrés, le mercredi de la 3e semaine, la série des scrutins commençait. Le dimanche suivant, *in mediana* (4e dim., *Lœtare)*, la messe s'adressait tout entière aux nouveaux catéchumènes, fort à propos avec son Epître sur les deux Testaments et son Evangile contenant la figure de l'Eucharistie à laquelle ils aspiraient; et de là, en partie, le caractère joyeux de la liturgie du jour. Ces textes nous ont été conservés dans ces mêmes messes, et c'est pourquoi nous les rapportons ici.

Mais, parmi les scrutins qui se succédaient ensuite le mercredi et le samedi de chaque semaine, tous semblables en substance, deux, plus anciens que les autres, étaient caractéristiques : le troisième (primitivement le premier) appelé le *grand scrutin* et tenu le mercredi de la 4e semaine; puis le dernier, qui avait lieu le matin du Samedi-Saint. L'anomalie de deux péricopes prophétiques à la première de ces deux assemblées s'explique par là. En choisissant Saint-Paul-hors-les-murs pour la réunion de ce jour, l'Eglise de Rome entendait proposer aux nouveaux prosélytes, comme modèle de conversion sincère, l'Apôtre des Gentils qui passa les trois jours de son catéchuménat dans la prière et dans le jeûne. La fonction comportait d'abord, comme aux autres scrutins, le triple exorcisme d'usage, précédé de

[8] Voir M.-V. Bernadot, *Note sur la mortification*, dans *La Vie Spirituelle*, I, 309-311 ; — et Fr. Cuttaz, *Le baptême et notre incorporation au Christ*, *ibid.*, XXXVIII, 5-19.

[9] Le baptême par immersion est encore usité aujourd'hui dans les rits mozarabe et ambrosien.

[10] L'avant-messe est cette partie du saint sacrifice qui va du commencement à l'Offertoire. On l'appelait encore Messe des catéchumènes parce que ceux-ci ne pouvaient assister qu'à cette seule portion du sacrifice. — Les lectures de l'avant-messe sont les prophéties, l'épître, l'évangile.

l'enseignement du signe de la croix et de la prière en commun par l'*amen*. Mais l'acte important, propre à ce jour, consistait dans la tradition des Evangiles, du Symbole de la foi et du *Pater* [1], complétée, au cours de la messe qui suivait, par l'audition publique de l'Evangile — évangile du jour, — à la lecture duquel les catéchumènes pouvaient désormais assister : c'était la transmission officielle du dépôt de la foi. A Rome, la cérémonie avait reçu un nom spécial : *in aurium aperitione*, « l'ouverture des oreilles, » parce qu'en ce jour les oreilles des catéchumènes s'ouvraient pour la première fois à l'audition solennelle de l'Evangile. On conçoit l'importance du choix de la péricope à pareil jour. C'était, comme maintenant encore, l'épisode si bien approprié de l'aveugle-né : outre sa signification spirituelle rappelant que depuis la faute originelle tous les hommes naissent aveugles à la lumière de la foi, c'était sans doute une allusion délicate à la cécité matérielle dont l'Apôtre S. Paul — sous le patronage de qui on s'était réuni — fut guéri par l'onde sacrée du baptême ; et c'est précisément de cette même eau que parle la première lecture, cette « eau vive dont l'effusion nous purifiera. »

On était bien fondé alors, ce semble, à faire retentir comme chant d'entrée au scrutin suivant — samedi avant la Passion — la joyeuse invitation : *Sitientes venite ad aquas... venite et bibite cum lætitia...*, de même qu'on avait choisi à dessein épître et évangile, par ailleurs en corrélation l'un avec l'autre : l'évangile dans lequel Jésus se proclame la lumière du monde et l'épître dans laquelle, prophétisant la délivrance des captifs, Isaïe rend par avance témoignage à Celui qui est la lumière.

Toutes ces richesses, toutes ces beautés, nous pouvons tous, aujourd'hui encore, les exploiter et les faire nôtres ; il nous suffit pour cela, de vivre au jour le jour *notre messe* [2].

§ 3. La discipline pénitentielle. — Dans la liturgie quadragésimale, la discipline pénitentielle apparaît, dans une certaine mesure, comme un complément de l'initiation baptismale. Si la discipline du catéchuménat fait surtout figure de préparation dogmatique, celle de la pénitence se révèle préparation morale, ascétique ; et, de plus, médicinale pour les pénitents publics.

Le caractère propre de la pénitence quadragésimale, c'est d'être une pénitence publique et solennelle, presque festive, à laquelle toute la communauté prend part. On dirait que l'Eglise a voulu par là suivre aussi strictement que possible le précepte évangélique qui recommande de dissimuler sous des apparences joyeuses l'austérité de notre pénitence, *quasi tristes, semper autem gaudentes*. C'est précisément le récit de la condamnation du jeûne hypocrite des pharisiens que l'Eglise fait chanter au cœur même de la fonction inaugurale de la pénitence quadragésimale : « Quand tu jeûnes, parfume ta tête et lave ton visage, afin qu'il ne paraisse pas aux hommes que tu jeûnes, mais à ton Père qui est présent dans le secret. » (Evang. du mercr. des Cendres, Mt., vi, 17-18).

Ce caractère spécifique du jeûne quadragésimal, la liturgie a su le mettre en relief avec une extraordinaire vigueur. Elle ne se contente pas alors des signes de pénitence qui lui sont familiers : emploi d'ornements de couleur sombre, substitution des chasubles pliées à la dalmatique et à la tunique, suppression des fleurs, des chants d'allégresse, de l'orgue, choix sévère des tonalités mélodiques, agenouillement de toute l'assemblée aux oraisons de la messe et aux *preces* de l'Office, etc. Pour manifester avec plus d'insistance ses sentiments, elle a recours à un procédé inaccoutumé : la *station* quotidienne, c'est-à-dire que chaque férie du Carême constitue une liturgie *stationnale* qui était autrefois célébrée en grande pompe, quoique nous n'en ayons plus aujourd'hui qu'un vestige bien atténué. Expliquons-nous.

Une disposition bien propre au Carême, dans l'antique discipline, était l'usage de prolonger le jeûne jusqu'au coucher du soleil. Comme d'autre part les anciens se faisaient du jeûne une idée si sévère qu'ils craignaient de le rompre même par la consommation des saintes Espèces, la messe, à laquelle tous participaient par la communion, ne se célébrait que le soir : elle commençait de façon à se terminer lorsque déjà le soleil disparaissait au couchant. A cette fin, un service liturgique solennel était organisé vers l'heure de None : et il consistait à se rendre processionnellement et au chant des litanies, d'une basilique appelée *collecte* (c'est-à-dire lieu de réunion) jusqu'à celle de la station où enfin la messe était chantée.

Le lieu choisi pour les stations — et par voie de conséquence, pour la collecte — variait chaque jour [3]. Souvent il donnait à la fonction le caractère d'une vraie fête en l'honneur du saint titulaire, et il contribua pour une bonne part au choix des formules liturgiques du jour : chants surtout, mais aussi lectures et mêmes prières sacerdotales. Faire ici un relevé, même succinct,

[1] Après le chant du graduel, quatre diacres apportaient les volumes des quatre Evangiles, qu'ils déposaient aux quatre coins de l'autel. On lisait successivement les premiers versets de chacun d'eux, et l'évêque les commentait dans une homélie ; après quoi il expliquait aux catéchumènes le symbole de la foi, composé vraisemblablement en vue du rite baptismal, puis en dernier lieu il leur enseignait l'Oraison dominicale.

[2] Bien d'autres textes mériteraient d'être allégués, qui sont de belles figures du baptême : tels la source d'eau vive sortie du rocher au désert et l'évangile du puits de Jacob qui correspond à cette épître (vendr. 1re sem.) ; tels encore les nombreux évangiles où il est fait allusion aux démons et aux guérisons de possédés ; les résurrections de morts par Elie et Elisée, etc... Mais dans un cadre aussi restreint que le nôtre, il faut savoir se borner, malgré l'intérêt du sujet.

[3] Voir D. L.(ambert) B(eauduin). *Les stations du Carême*, dans *Q. L.*, iv, 276-280. — L'indication du lieu où se faisait la station figure encore aujourd'hui dans le Missel, en tête de la messe du jour correspondant.

des allusions liturgiques nées de ces préoccupations hagiographiques locales déborderait notre cadre. Bornons-nous à un exemple pour donner une idée du procédé : la messe du jeudi de la 3e semaine, presque tout entière consacrée aux saints Côme et Damien, titulaires de l'église où se faisait la station. L'oraison est inexplicable si l'on ne tient pas compte du lieu, puisque c'est *par l'intercession des saints Côme et Damien* qu'on y implore le secours divin. L'évangile, récit des guérisons opérés par Notre-Seigneur, est une allusion à la profession de médecins qu'avaient exercée nos deux saints ; même rappel dans l'introït *(Salus populi)* et dans la post-communion *(certa salvatio)* qui, par surcroît, s'inspirent d'une inscription gravée au-dessous de la mosaïque absidale *(Martyribus medicis populo* SPES CERTA SALUTIS ..). L'épître enfin est celle qui avait servi auparavant pour la dédicace de la basilique et qui convenait fort bien d'ailleurs aux catéchumènes, comme encouragement à la persévérance.

Comme nous l'avons déjà insinué, de l'antique discipline stationnale du Carême il ne nous reste aujourd'hui — indépendamment des allusions du formulaire — qu'un bien maigre souvenir, surtout hors de Rome [4]. Ce souvenir sous lequel, privés de commentaire, nous aurions grand'peine à retrouver le fait historique ancien, consiste, depuis le VIIIe s., dans la célébration de None et de Vêpres avant midi, chaque jour de semaine ! On entendit ainsi satisfaire des chrétiens relâchés qui rompaient le jeûne avant la vesprée, sans abandonner pour autant la tradition qui ne permettait de chanter la messe qu'après None et de prendre quelque nourriture qu'après Vêpres. Ce compromis (un peu bizarre, on en conviendra) ne fut pas du goût de tout le monde. Au XVIIe s., Baillet le jugeait comme voici : « Nous admirons aujourd'hui la plaisante délicatesse de ces siècles qui se faisaient conscience de manger avant l'office de vêpres et qui ne se faisaient pas scrupule de commettre deux désordres en renversant toute l'économie de l'Eglise dans le dérangement de ses offices et en ruinant l'étendue du jeûne légitime. Mais supposant le besoin qu'on aurait eu d'avancer le repas, nous ne voyons pas quel aurait été l'inconvénient de laisser au moins le service de l'Eglise à ses heures accoutumées qui sont encore marquées dans leurs hymnes, puisqu'elles ont été prescrites pour honorer les mystères qui s'y sont passés, et pour nous renouveler dans la prière et dans l'attention que nous devons avoir à Dieu durant toute la journée [5]. »

[4] A Rome, chaque matin, une messe solennelle est célébrée à l'église stationnale. Vers le crépuscule, on organise à l'intérieur de cette même église — où les fidèles se sont rendus isolément — une procession qui se déroule au chant des Litanies des Saints ; puis on récite le *Miserere*, suivi de versets et d'oraisons déterminés ; après quoi on donne la bénédiction du T. S. Sacrement, et tout le monde se retire. — Dans les basiliques desservies par un chapitre, la fonction comporte aussi le chant des Complies.

[5] Baillet, *Les Vies des saints*... (édition 1724), t. IV, col. 72.

Mais plutôt que de nous attarder à nous lamenter sur un point de discipline qu'il ne nous appartient pas de réformer, mieux vaudra nous exercer à en recueillir une leçon. La leçon, c'est que l'Eglise tient à sauvegarder le principe du jeûne intégral. Il est la seule forme de mortification extérieure qu'elle nous prescrive expressément, et il nous situe dans un état de plus stricte conformité avec Jésus au désert. La liturgie prend soin de nous le rappeler explicitement. Dès le 1er dimanche elle nous remet sous les yeux l'exemple du Christ consacrant cette pratique par son jeûne de quarante jours ; le mercredi de la même semaine, elle nous remet en mémoire les épisodes préfiguratifs de Moïse et d'Elie jeûnant pendant un même laps de temps ; le samedi suivant, dans l'évangile de la Transfiguration, qui sera répété le lendemain, c'est encore le souvenir de ces trois modèles qui réapparaît : Moïse, incarnation de la Loi, et Elie, figure des Prophètes, qui encadrent Jésus, l'Evangile [6]. Et quotidiennement, pendant le Carême, la liturgie va insister. Une strophe de l'hymne des Matines se fera l'écho de cette vision des trois « types » du jeûne au sommet du Thabor : *Lex et Prophetæ primitus hoc prætulerunt, postmodum Christus sacravit...*

Mais ce n'est pas tout. La même hymne, tout aussitôt après avoir rappelé ces exemples, en tire une conclusion suggestive et pratique : *Usons* DONC *de plus de retenue dans le parler, le manger et le boire, le sommeil et les divertissements ; exerçons-nous davantage en tout à la vigilance.* Il y a là tout un programme d'ascèse quadragésimale. Si le jeûne est la seule forme de mortification corporelle imposée par le droit ecclésiastique, il y en a d'autres que l'Eglise, par la voix de sa liturgie, nous conseille d'ajouter spontanément. Sachons profiter de cet enseignement, surtout si, par suite de circonstances personnelles, nous sommes obligés à faire des concessions au jeûne. Suppléons à la déficience de nos jeûnes par d'autres mortifications corporelles : ainsi, par exemple — pour nous en tenir au seul domaine de l'alimentation — en nous abstenant de certains accommodements, assaisonnements ou suppléments qui généralement n'aboutissent qu'à flatter le palais, voire à stimuler l'appétit !

Il ressort donc avec évidence de tout ceci que l'Eglise tient à ce que notre Carême soit marqué au coin de la mortification corporelle, et qu'elle maintient le jeûne comme en étant l'expression-type recommandée par l'exemple de Jésus lui-même, de la « Loi » et des « Prophètes ». Mais il s'en faut de beaucoup qu'elle ne veuille cette ascèse pour elle-même. Ce qu'elle demande d'abord, en premier lieu, c'est la contrition du cœur : *Déchirez vos cœurs, non vos vêtements ;* c'est la tête humiliée sous la cendre : *Repens-toi si tu*

[6] Sur la vraie raison du choix de cet Evangile de la Transfiguration, qu'on attribue parfois — sans fondement réel — à l'occurrence des Ordinations (sam. des Quatre-Temps), voir D. Cabrol, dans *V. A. L.*, XI, 186-187.

veux avoir la vie éternelle, disait jadis le Pontife en imposant les Cendres aux pénitents publics, après la formule monitoire que nous avons conservée : *Souviens-toi, ô homme, que tu es poussière, et que tu retourneras en poussière.* — Avec le jeûne matériel, le jeûne spirituel. C'est ce que la liturgie nous fait demander dans ses oraisons : *a culpa jejunent, a noxiis cessare, ut sicut ab alimentis abstinemus in corpore, ita a vitiis jejunemus in mente.* N'est-il pas même permis de voir là une réponse immédiate aux conseils que nous donnent les Pères dans le même sens, et que la liturgie se plaît à nous faire entendre en Carême ? Ainsi, ce passage de S. Léon, dans une homélie conservée pour le vendredi de la première semaine : « La quintessence de notre jeûne, dit-il, ne consiste pas en la seule abstinence de nourriture ; il serait sans fruit de priver notre corps d'aliments si nous ne retirions pas notre âme de l'iniquité. »

Que signifie, en dernière analyse, un tel langage, sinon que le jeûne n'est qu'un moyen, un moyen de devenir meilleur, un moyen d'élever notre âme à Dieu, ou, plus exactement, un moyen par lequel *Dieu lui-même* nous rend meilleurs, élève notre âme à Lui ? Car, ne l'oublions pas, c'est Lui qui est l'auteur de tout bien, et nous devons moins compter sur notre effort personnel que sur la Miséricorde divine et sur l'efficacité de la prière. La liturgie, très à propos, y insiste tout spécialement en ce temps où nous avons à fournir un effort ascétique plus intense pour éloigner de nous toute pensée d'orgueil : « (O Dieu), *vous qui,* par le jeûne corporel, réprimez les vices, élevez l'âme, produisez la vertu et accordez la récompense... », chante-t-elle chaque jour du Carême en s'adressant à Dieu dans la Préface. Même méthode, toute surnaturelle, dans l'initiation des catéchumènes qui n'est pas seulement *catéchèse,* mais aussi *action, opération,* où signes de croix, exorcismes, bénédictions sont semés à profusion.

Oui vraiment c'est là, dans les rites sacrés de la liturgie, qu'est pleinement et normalement départie, à qui sait en profiter, la vertu inépuisable des mystères du Christ. Appliquons-nous donc pendant le Carême à intensifier sérieusement en nous l'esprit de prière [7] et la vie liturgique.

III. — Coordination des éléments et progression des parties

§ 1er. Les deux étapes. — Après avoir vu *quels* éléments la liturgie quadragésimale met en œuvre et quel esprit doit les animer, nous aimerions savoir *comment* elle les ordonne et si l'ensemble qu'ils constituent présente ou non les lignes d'un plan déterminé et méthodiquement déroulé ?

Allons du général au particulier ; répondons d'abord à la seconde question Après les trois semaines de la Septuagésime, sous le nom générique de *Carême* la préparation anté-pascale est formée de deux étapes, dont la ligne de démarcation est tracée par le dimanche de la Passion, 5e du Carême : si la Septuagésime est une préparation pascale éloignée, on peut dire que le « temps » de Carême est la préparation prochaine, et celui de la Passion la préparation immédiate.

Cette division du Carême en deux « temps » ressort avec évidence de la disposition même de l'Office quotidien qui a un « Ordinaire férial » différent pour les quatre premières semaines et pour les deux dernières, celles-ci constituant le « temps » dit de la Passion, celles-là le « temps » de Carême, selon l'expression adoptée par les rubriques.

Malgré une opinion trop communément répandue (même dans des ouvrages qui prétendent avoir le sens liturgique et qui se disent tels), il est inexact en effet de considérer tout le Carême en bloc comme une période commémorative de la vie souffrante du Christ. Rien dans les textes liturgiques ne justifie cette interprétation ; et si certaines lectures font pressentir plus ou moins explicitement la Passion, c'est ordinairement pour satisfaire d'autres préoccupations qu'elles ont été choisies, à raison de l'enseignement qu'elles contenaient pour les catéchumènes et les pénitents : ainsi l'évangile *Ecce ascendimus Jerosolymam* du mercredi de la 2e semaine qui, outre l'annonce de la Mort et de la Résurrection, contient encore une leçon d'humilité adressée, par dessus la mère des fils de Zébédée, à tous les membres de l'Eglise. Le souvenir de la Passion, voulu comme tel, ne commence à se dessiner qu'à partir du dimanche de ce nom, par l'Epître aux Hébreux où S. Paul annonce que le Grand Prêtre de la Loi nouvelle va faire son entrée dans le Saint des saints avec son propre sang versé pour le salut du monde, et par l'évangile qui nous montre les Juifs ourdissant leur complot ; et il s'accentue ensuite de plus en plus jusqu'à absorber toute l'attention pendant la Semaine Sainte.

§ 2. Le « Temps » de Carême. — A) *Les premiers jours.* — Pour le « Temps » de Carême, comme pour l'ensemble de la période, il faut distinguer. De par leur origine historique, les premiers jours du Carême sont — qu'on nous passe l'expression — un « hors-d'œuvre, » une introduction plutôt qu'un chapitre du livre ; et, quoi qu'en pense la masse des fidèles, l'*initium solemne,* le *caput Quadragesimæ* reste bien toujours en droit le 1er dimanche de Carême ; le mercredi des Cendres, simple *caput jejunii, initium jejunii,* n'a aucun droit à faire valoir pour le supplanter.

La liturgie d'ailleurs, sous ce rapport, maintient bien le principe traditionnel. Elle n'a pas incorporé au « Temps » de Carême ces quatre jours adventices qui vont du mercredi des Cendres au samedi veille du 1er dimanche : antiennes et hymnes, capitules, versets et répons continuent d'être empruntés à l'Ordinaire férial de l'année ; et même — par un heureux oubli ? — jusqu'aux

[7] Voir D. E. Flicoteaux, *Notre prière en Carême,* dans *La Vie spir.,* XXXVIII, 146-151 (févr. 1934).

1res Vêpres du dimanche, l'heure de cet office n'est pas anticipée avant midi. Si la Préface quadragésimale est à l'honneur dès le mercredi des Cendres, c'est que son contenu spécifiquement propre a directement et uniquement rapport au jeûne ; et si les orgues font silence dès ce même jour, c'est qu'on ne les touche jamais quand les ministres sacrés — précisément aux jours de jeûne — revêtent la chasuble pliée.

Comme il fallait s'y attendre, l'idée du jeûne, dans la liturgie de ces quatre jours, est prédominante [8], mais elle n'est pas exclusive. C'est tout un programme général d'ascèse quadragésimale qui nous est tracé, programme inspiré par les enseignements du rite de l'expulsion des pénitents, dont notre actuelle imposition des Cendres reste la seule trace. La messe du jeudi insiste sur le de voir de la prière ; celle du vendredi recommande la pratique des bonnes œuvres, en particulier l'aumône « qui couvre la multitude des péchés » ; celle enfin du samedi, qui termine la série, revient sur l'idée du jeûne et conclut sur une leçon de confiance, exprimée dans l'évangile : « *Confidite, ego sum ;* ayez confiance, je suis là. »

B) *Les quatre semaines.* — Y a-t-il progression et unité dans les enseignements liturgiques de ces quatre semaines, forment-ils un ensemble cohérent ? Les commentateurs du Missel se le sont plus d'une fois demandé. Au début du XIIIe s. déjà Sicard de Crémone s'en préoccupait. Il s'est évertué à montrer la corrélation qu'il trouva entre les épîtres et les évangiles de chaque messe : son seul défaut, comme celui de ses contemporains, médiocres historiens — qui pourtant prétendaient ne rien ignorer, — est d'avoir toujours voulu trouver une relation et de ne pas s'être rendu compte du caractère trop exclusivement personnel de ses applications.

Mais comme les richesses de la liturgie sont faites pour que chacun se les approprie, et que toute retraite — celle du Carême comme les autres — est bien un peu personnelle, il n'est pas défendu d'interpréter les textes afin d'en tirer profit au mieux, pourvu que ce soit selon la pensée de l'Eglise. De nos jours, divers essais ont été tentés dans ce sens ; ils ont ce mérite que leurs auteurs ont soigneusement évité de proposer leur synthèse comme vérité absolue, et qu'ils ont simplement voulu « aider les esprits imprégnés des méthodes et des classifications modernes à utiliser la liturgie. »

Le plus complet de ces essais, — celui auquel surtout nous venons de faire allusion, — a été aussi le plus remarquable [9]. D'après le système qu'il préconise, *la première semaine* apparaît, à la lecture des épîtres et des évangiles, comme dominée par des exhortations à la bonne volonté, à la générosité, à la résistance aux tentations ; *la seconde* contient des épisodes qu'on pourrait appliquer d'une façon frappante à l'humilité : la veuve de Sarephta, Mardochée, Joseph, l'Enfant prodigue ; *la troisième* parle de l'obéissance, et de l'obéissance régie par l'amour « à l'exemple de Jésus-Christ qui s'est offert en victime » (épître du dim.) et dont le sacrifice, qui se perpétue chaque jour à l'autel, est le principe de tout martyre (secr. du jeudi) ; *la quatrième* enfin nous invite à la réjouissance *(Lœtare)* par la perspective du banquet eucharistique autour duquel bientôt tous — catéchumènes, pénitents et fidèles — seront réunis.

Quoi qu'il en soit de cette synthèse, — dont le fondement n'est peut-être pas aussi subjectif qu'on pourrait être tenté de le croire, — il y a ceci de certain que l'examen des péricopes évangéliques révèle l'existence indéniable d'un plan précis [10]. Nous savons d'autre part qu'il y a fréquemment corrélation entre l'épître et l'évangile, et que de plus celui-ci commande, au moins en principe, le choix d'autres pièces du formulaire : d'où une certaine cohésion et progression dans l'enseignement des textes liturgiques du Carême.

Jusqu'au dimanche « Lœtare », les évangiles sont empruntés exclusivement aux trois Synoptiques, et dans son ensemble la liturgie paraît avoir surtout en vue (mais non exclusivement) les pénitents publics et l'idée de pénitence, applicable à tous : abstinence, jeûne, bonnes œuvres sont tour à tour recommandés. — *La première semaine,* les lectures scripturaires des messes nous présentent, sous des images et figures variées, le terme de la course et la récompense qui nous y attend, en même temps que les modèles de notre ascèse : on peut donc bien caractériser cette semaine par l'idée de bonne volonté. — *La seconde* peut aussi se résumer dans la vertu d'humilité, à raison des enseignements qu'elle contient ; ils sont de la plus haute importance, la plupart moraux et ascétiques : nécessité du repentir, d'un repentir sincère et non feint, comme celui des pharisiens ; efficacité de la prière humble et détachement du créé, etc. Mais une leçon dogmatique aussi est donnée, et à deux reprises : celle, bien consolante pour les catéchumènes, du mystère de la réprobation des Juifs et de la vocation des Gentils. — *La troisième* semaine continue d'insister sur cet enseignement, tout en rappelant aux fidèles et aux pénitents la nécessité de veiller sans cesse.

Le quatrième dimanche, « Lœtare », nous fait faire un pas de plus en avant ; il est le point de départ d'une nouvelle préoccupation. C'est désormais la préparation des catéchumènes — entrés en scène depuis peu — qui devient prédominante. A partir de ce jour, les évangiles de toutes les messes (sauf celles, plus récentes, des jeudis) ne

[8] Voir A. de Boissieu. *Le jeûne catholique d'après la liturgie des premiers jours de Carême,* dans *La Vie spir.*, XIX, 496-500.

[9] Mgr R. Harscouët, *Notes sur les messes de Carême,* VII-316 pages, Paris, Art cath., 1919.

[10] D. G. Godu, *L'enseignement des Lectures quadragésimales,* dans *V. A. L.*, VIII, 193-202.

font plus appel aux Synoptiques : ceux-ci disparaissent et font place exclusivement à S. Jean, qui continuera de fournir les péricopes jusqu'à la fin. Seulement, tandis qu'à la fin ces emprunts seront utilisés surtout comme documents historiques, pour l'instant ils répondent surtout à un but doctrinal, précisément parce qu'ils ont d'abord et directement en vue les catéchumènes : récits de miracles et de résurrections, depuis le miracle de la multiplication des pains (dimanche) jusqu'à la résurrection de Lazare (vendredi), ils semblent avoir été choisis comme témoins doctrinaux contre les doutes et hésitations des Juifs devant la messianité et la divinité du Fils de Marie, et montrent en même temps l'hostilité croissante du milieu palestinien contre Jésus. N'est-ce pas en effet le miracle retentissant de la résurrection de Lazare, lu à la fin de cette semaine [1], qui mit le comble à la colère des pharisiens, et contraignit Jésus à se cacher pour échapper à leur fureur ? « Depuis ce jour, rapporte S. Jean, ils délibérèrent sur les moyens de le faire mourir. C'est pourquoi Jésus désormais ne se montre plus en public... » (XI, 53-54).

§ 3. Le « Temps » de la Passion. — A partir des premières vêpres du dimanche qui ouvre le « Temps » de la Passion, l'Eglise soustrait le Christ à nos regards derrière le voile du crucifix [2]. Images et statues des saints également sont voilées, les retables fermés, les *Suffrages* sont omis : comme pendant l'Avent il n'y a plus d'attention que pour le Médiateur unique, Jésus-Christ.

Les textes évangéliques (que la liturgie continue d'emprunter à S. Jean) répondent davantage désormais à un souci d'ordre historique : ils s'emploient à faire ressortir la succession des événements qui ont abouti à l'arrestation et à la condamnation de Jésus, et nous font assister à peu près jour par jour, même heure par heure, aux derniers épisodes de sa vie.

Le dimanche de la Passion, l'épître aux Hébreux nous enseigne la doctrine de la régénération universelle dans le sang du Christ, et l'évangile nous montre Jésus défiant ses ennemis de le convaincre de péché et obligé de s'enfuir pour n'être point lapidé. Les lectures des jours suivants s'appliquent surtout à mettre en évidence le messianisme du Christ; en même temps ils nous montrent encore sa vie menacée par les pharisiens qui veulent de nouveau le lapider (mercredi) et qui, avec les pontifes, tiennent conseil pour le mettre à mort (vendredi). Mais, le dernier jour, l'épître, par la bouche de Jérémie, prédit le châtiment des ennemis du Messie; et l'évangile conduit à la veille du dénouement par l'entrée de Jésus à Jérusalem.

Ainsi est préparée la *Grande Semaine*. La liturgie du dimanche des Rameaux, qui l'inaugure, est toute en contrastes saisissants, selon le procédé cher au culte de l'Eglise. Après la solennelle procession commémorative de l'entrée de Jésus à Jérusalem au milieu des acclamations, la messe ramène la pensée vers les scènes de la Passion : S. Paul, dans l'épître, montre comment le Christ a connu l'humiliation suprême avant la gloire du triomphe, et il synthétise toute la Semaine Sainte en deux aspects : abaissement et exaltation ; S. Mathieu, de son côté, fournit déjà le récit complet de la Passion.

Désormais, l'idée dominante, exclusive, est dans le souvenir du mystère qui va se dérouler, dans les faits qui précédèrent immédiatement sa réalisation. Les pièces liturgiques nous les rapportent selon leur succession chronologique ; et jusqu'au jeudi, anniversaire de l'institution eucharistique qui clôturera la phase de *préparation* et inaugurera le grand acte du sacrifice rédempteur, toute l'assemblée chrétienne est tenue en haleine : les pénitents qui vont être incessamment réconciliés, les catéchumènes qui vont être incorporés à la famille, les fidèles enfin qui, une fois de plus, vont entrer rituellement en participation des souffrances du Christ et mourir avec Lui, pour être ensuite glorifiés avec Lui : *compati, ut et conglorificemur*.

[1] Plus précisément, le vendredi. Le lendemain était jour de scrutin et préludait aux Ordinations.

[2] Sur les origines, encore obscures, de ce rite, voir C. Callewaert, dans *Q. L.*, II, 283 285.

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Comment les théologiens et les historiens catholiques peuvent-ils concilier le caractère caché des trente premières années de la vie du Christ et le fait que lors de sa naissance il a été adoré par les Mages et par les bergers ? S'agissait-il d'une véritable adoration, au sens religieux du mot, ou d'une simple visite comme on en fait lors d'une naissance, avec marques d'intérêt pour le nouveau-né ?

Il est probable que cette question a déjà fait l'objet d'un examen dans des ouvrages autorisés. Pour ma part, je n'ai trouvé d'éclaircissements sur ce point ni dans le *Jésus-Christ* du P. de Grandmaison, ni dans le chapitre relatif à Jésus de la nouvelle *Histoire de l'Eglise* de Lebreton et Zeiller.

A propos de ce dernier ouvrage, je me permets de vous poser une difficulté. Page 32, il est question, à deux reprises, de l'empereur *Caius*. Quel est ce personnage ? Je ne connais pas d'empereur romain de ce nom ?

R. — Caius est le nom sous lequel est ordinairement désigné *Caligula*. Cela dit, venons à notre question théologique : 1° S'agissait-il, à la naissance du Christ, d'une véritable adoration de la part des bergers et des mages ? 2° Comment concilier cette « adoration » avec le caractère caché des trente premières années de la vie du Christ ?

Ad I. — *a)* Ce que l'Evangile nous apprend des bergers ne nous *oblige* pas à penser qu'ils vinrent à la crèche apporter au nouveau-né un tribut d'*adoration proprement dite*. C'est S. Luc qui nous rapporte le fait, II, 8 et suiv.

L'apparition de l'ange, la manifestation de la gloire du Seigneur dans la lumière a fait comprendre immédiatement aux bergers qu'un événement surnaturel, de caractère messianique, est en train de se produire. « Je vous annonce une grande joie, » dit l'ange. La joie est un thème messianique, tout particulièrement à l'occasion de la naissance de l'enfant divin. Elle est annoncée aux pasteurs seuls, mais elle est destinée à tout le peuple d'Israël. Le « Sauveur » est né : c'est le Messie-Seigneur. C'est très volontairement que Luc a écrit χριστὸς κύριος et non κυρίου : cette expression marque l'origine et la nature divine de ce messie.

« Voici ce qui vous servira de signe », continue l'ange : τοῦτο ὑμῖν τὸ σημεῖον ; phrase conçue sur un type consacré (cf. I Reg., x, 1 ; Is., xxxvii, 30 ; xxxviii, 7), pour indiquer un signe de la certitude d'une promesse divine. Le « signe », c'est-à-dire le petit enfant enveloppé de langes et couché dans une crèche, ne doit pas être pris ici comme le symbole de la messianité du nouveau-né, mais simplement comme la preuve concrète que l'ange a annoncé la vérité. En trouvant l'enfant tel que l'ange l'a décrit, les bergers comprendront qu'il n'a point parlé d'une manière lointainement prophétique, mais qu'au contraire ses paroles s'appliquent à une réalité concrète et immédiate. L'apparition d'une troupe nombreuse d'anges et le chant du cantique céleste ne pouvaient que confirmer la vérité de l'annonce précédemment faite.

Et les bergers de se hâter, de chercher et de trouver Marie, Joseph et le petit enfant. Le texte sacré ne dit pas quelle fut leur attitude en face du nouveau-né. Ils constatent simplement la vérité du message angélique et font part au public de tout ce qui leur avait été dit sur l'enfant. Il paraît bien clair que les gens de Bethléem accoururent, s'étonnèrent et admirèrent. Quant aux pasteurs, S. Luc achève son récit en écrivant qu' « ils s'en retournèrent, glorifiant et louant Dieu de tout ce qu'ils avaient entendu et vu. »

Ont-ils « adoré » le Messie-Seigneur, encore que le texte sacré n'en parle pas ? C'est possible et même vraisemblable, puisque le verset 20 nous fait clairement connaître qu'ils ont reconnu dans la naissance du Sauveur une œuvre proprement divine, dont ils louèrent et glorifièrent Dieu.

b) En ce qui concerne les Mages, le texte de S. Matthieu (ii, 1 et suiv.) est plus explicite : « Jésus étant né à Bethléem de Judée au temps du roi Hérode, voici que des Mages venus d'Orient, arrivèrent à Jérusalem, disant : « Où est le roi des Juifs qui vient de naître ? Car nous avons vu son astre à l'orient, et *nous sommes venus l'adorer* (προσκυνῆσαι αυτῷ).

Cette « adoration » marque le prosternement de rigueur devant un monarque en Orient. On ne peut rien en déduire sur la pensée des Mages relativement à la nature divine de l'enfant. Hérode, lui aussi, promet d'aller « adorer » le nouveau roi (℣ 8). Lorsque les Mages eurent trouvé l'enfant, avec Marie sa mère, « tombant à genoux, ils se prosternèrent » (πεσόντες προσεκύνησαν). L'adoration est ici fortement marquée par deux verbes : c'est donc, à coup sûr, l'acte le plus important. Mais rien n'indique encore que le sens de cette adoration ait dépassé celui d'un hommage rendu à un monarque puissant. Les présents offerts par les Mages n'ont pas, non plus, de signification précise : des présents étaient l'accompagnement obligé d'un hommage rendu à un grand, surtout à un roi (cf. Is., lx, 6 ; Ps., lxxi, 15 ; Jer., vi, 20 ; Cant., iii, 6). « Offerte par les Mages, écrit le P. Lagrange, avec l'or et l'encens, la myrrhe évoque seulement l'image du jeune et brillant monarque entrevu dans l'avenir » *(Ev. selon S. Matthieu*, p. 30). Mais « rien dans le texte n'indique que les Mages aient connu la nature divine de Jésus, qui ne fut révélée aux Apôtres que progressivement » (p. 31).

Nous avons cependant quelque motif d'interpréter le prosternement des Mages d'une adoration au sens strict du mot [1]. C'est en ce sens, en effet, que les Pères de l'Eglise l'ont entendue. On ne serait pas en peine d'ailleurs de citer maints passages de l'Ecriture, où le verbe προσκυνεῖν est employé, par les Septante et les évangélistes, pour indiquer l'acte d'adoration envers Dieu. Cf. Exod., iv, 31 ; Levit., xxvi, 1 ; Num., xxv, 2 ; Matth., iv, 10 ; Luc, iv, 8 ; Jo., iv, 21, etc.

Donc, sans que cependant le sens littéral nous y oblige, nous acceptons qu'il s'agisse, soit pour les bergers, soit surtout pour les Mages, « d'une véritable adoration, au sens religieux du mot. »

Ad II. — Est-il impossible de concilier le fait de cette adoration avec le caractère caché de la vie du Christ avant son baptême par Jean dans le Jourdain ?

Cette petite question, anodine en apparence, peut recouvrir de multiples difficultés.

On pourrait tout d'abord se demander comment la manifestation publique du Messie ne commençant qu'à ce baptême, on présente comme des faits historiques une manifestation antérieure aux alentours de sa naissance, manifestation si vite tombée dans l'oubli. Ne faudrait-il pas plutôt lui reconnaître un caractère légendaire ? C'est toute la question de l'authenticité de Matth., i-ii, et de Luc, i-ii, qui est ainsi posée. On n'attendra pas de nous que nous la résolvions aujourd'hui. Notre correspondant pourra se reporter aux différents manuels d'Ecriture Sainte et à l'ouvrage du P. Durand, S. J., *L'Enfance de Jésus-Christ*, Paris, 1908.

On pourrait ensuite, en admettant l'historicité des récits de l'enfance, trouver une contradiction dans le fait de ces deux manifestations se super-

[1] « L'expression « adorer » (à la lettre : nous prosterner devant lui) n'implique ni n'exclut en Jésus la divinité ; elle exprime l'hommage rendu aux rois et aux grands personnages tout aussi bien qu'à la divinité. » (A. Michel, art. *Jésus-Christ*, dans le *D. T. C.*, t. viii, col. 1180).

posant l'une à l'autre. Il y a là, semble-t-il, un manque d'harmonie et d'unité dans la révélation progressive de l'Homme-Dieu et comme l'aveu d'une sorte d'échec dans la première manifestation à Bethléem. — Mais depuis longtemps les théologiens ont apporté, sur ce point, une opportune distinction qui éclaircit toute la difficulté. S. Thomas l'expose dans la *Somme théologique*, IIIa, q. 36, a. 1-3. Le P. Lebreton résume parfaitement la pensée de l'Angélique Docteur (et de tous les théologiens) en ces quelques lignes :

« Le point de départ de cette révélation (du Fils de Dieu), du moins de cette révélation publique, est le baptême de Jésus. Sans doute, bien des manifestations divines ont déjà eu lieu : l'Annonciation, la naissance du Christ suivie de l'adoration des bergers et des mages, la venue de l'Enfant Jésus au temple et ses paroles mystérieuses à ses parents : « Pourquoi me cherchiez-vous ? ne saviez-vous pas qu'il faut que je sois aux choses de mon Père ? » Mais ces révélations *étaient réservées à quelques privilégiés* [1] ; plus tard, sans doute, elles devaient devenir le bien commun de toute l'Eglise ; mais pendant les premières années, elles devaient appartenir à Marie, à Joseph, aux quelques témoins de ces scènes intimes. » *(Histoire du Dogme de la Trinité,* t. I (1927), p. 267).

A la vie privée de Jésus correspond donc une première révélation dont, seules, quelques âmes privilégiées ont été favorisées. A la vie publique correspondra une manifestation publique, faite par Jésus lui-même, de sa mission messianique et de sa divinité [2].

Enfin, une dernière difficulté demanderait à être résolue. Comment se fait-il que cette première révélation n'ait laissé aucune trace dans la mémoire des contemporains de Jésus ? Au cours de la vie publique du Sauveur, les auditeurs de Jésus sont persuadés qu'il est de Nazareth et qu'en conséquence il ne saurait être le Christ : « Dautres disaient : « C'est le Christ » ; mais d'autres disaient : « Est-ce que le Christ peut venir de Galilée ? L'Ecriture n'a-t-elle pas dit que le Christ doit venir de la race de David et de Bethléem, le bourg d'où était David » (Jo., VII, 41-42). Voilà le grave désaccord qui partageait déjà les Juifs contemporains du Messie.

Quelle que soit l'explication à fournir touchant le peu de traces laissées par la naissance à Bethléem, l'apparition des anges et la venue des Mages, il faut bien constater le fait. D'ailleurs les évangélistes ont pris soin d'indiquer comment et pourquoi Nazareth a été considéré comme la patrie de Jésus-Christ. Mais, d'une part, il est facile de comprendre que la première révélation du Christ à Bethléem, dans un milieu si restreint, n'avait pas fait beaucoup de bruit aux alentours et que trente ans plus tard les témoins devaient en être rarissimes ; et, d'autre part, est-il certain qu'aucun écho n'en soit demeuré, puisque le texte ci-dessus rapporté de Jean nous montre l'auditoire juif partagé au sujet de la personnalité messianique de Jésus ?

1 « Il eût été également préjudiciable au salut de l'humanité que la naissance de l'Homme-Dieu fût manifestée à tous les hommes ou qu'elle ne fût connue d'aucun. Dans les deux cas, la foi eût disparu : dans le premier, parce que la nativité eût été absolument manifeste ; dans le second, parce qu'elle n'eût été connue par personne, qui eût pu ensuite en rendre témoignage... » (S. Thomas, *op. cit.*, a. 2, ad 1. Trad. du P. Synave, dans l'édition de la *Revue des Jeunes, Vie de Jésus*, t. II, p. 57. Voir les notes 16-18, p. 368-369).

2 Cf. A. Michel, art. cité, col. 1186.

Q. — 1° Quels sont les droits et devoirs du Vicaire capitulaire par rapport au Chapitre, pendant la vacance du siège ?

2° Un curé nommé par le Vicaire capitulaire *administrateur* d'un doyenné, peut-il faire une installation dans l'église paroissiale où il exercera le ministère ? Cette installation n'indiquerait-elle pas canoniquement une prise de possession définitive ?

3° Un Chapitre doit-il avoir ses réunions périodiques, dans un lieu désigné officiellement ?

4° Les membres d'un Chapitre doivent-ils être mis au courant de la situation financière du Chapitre ? Le trésorier peut-il gérer seul et sans contrôle les biens du Chapitre ?

5° Le membre du Chapitre désigné pour être le curé de l'église cathédrale, où se réunit le Chapitre, est-il tenu de remplir certaines obligations vis-à-vis du Chapitre : présence aux offices, compte-rendu de l'administration financière de la paroisse, participation aux frais généraux exigés par le culte dans l'église cathédrale, etc. ?

R. — Ad I. Quand l'évêque vient à mourir, ses pouvoirs de juridiction passent au Chapitre, mais celui-ci ne peut pas les exercer collectivement. Il doit dans le délai de huit jours utiles, à dater de la vacance du siège, procéder à l'élection d'un Vicaire capitulaire « qui loco suo diœcesim regat » (c. 432 § 1).

Dès que le Vicaire capitulaire est désigné, la juridiction momentanément confiée par le droit au Chapitre, passe à son élu (c. 435), sans que le Chapitre puisse la limiter ni s'en réserver aucune part (c. 437).

Le Vicaire capitulaire peut user de ses pouvoirs dès qu'il a fait devant le Chapitre sa profession de foi (can. 438). Il n'est pas tenu de rendre compte de son administration au Chapitre qui l'a élu, puisqu'aussi bien le Vicaire capitulaire ne dépend que du Saint-Siège pendant la durée de ses fonctions, et s'il doit rendre compte un jour, c'est à sa sortie de charge, à l'évêque nouveau venu (c. 444).

Il reste entendu que le Vicaire capitulaire, dans les mêmes occasions que l'évêque, doit prendre suivant les cas l'avis ou l'assentiment du Chapitre. Mais ces occasions sont très rares, puisque l'intervention du Chapitre dans l'administration épiscopale est prévue seulement dans les cas les plus graves, que précisément le Vicaire capitulaire ne doit pas trancher.

Ad II. A moins que le siège ne soit vacant depuis un an, ou qu'il s'agisse seulement de confirmer le choix de curés élus ou présentés (hypothèse très rare en France), le Vicaire capitulaire ne peut pas nommer de curés (c. 455 § 2). Mais il doit pourvoir au bien des âmes en confiant le soin des paroisses

vacantes à des prêtres qui porteront le titre canonique de « vicaires économes ».

Ce titre de vicaire indique assez le caractère précaire et intérimaire de leurs fonctions. Leur nomination pourra être portée à la connaissance du public, et le choix de leur personne devra être accrédité auprès des fidèles, mais par d'autres moyens que la prise de possession canonique, qui est réservée au curé proprement dit.

Ad III. Tout Chapitre, aux termes du c. 411, doit avoir ses réunions « statuto tempore ac loco. » Ces réunions sont de deux sortes : ordinaires ou extraordinaires. Les premières se tiennent sans convocation préalable aux jour, heure et lieu fixés par le règlement intérieur du Chapitre. Les autres ont lieu sur convocation de l'évêque, du doyen du Chapitre (capituli præsidis), ou à la demande de la majorité des chanoines. Elles se tiennent selon les prescriptions des statuts capitulaires.

A ces assemblées ont droit de suffrage : les chanoines titulaires (pas les chanoines honoraires) et les dignités. Cependant les dignités peuvent être privées de leur droit de vote et placées en quelque sorte au-dessus du Chapitre, comme le permet le c. 393, § 2.

Ad IV. Le canon 411 fixe en quelque sorte, quoiqu'en des termes très larges, l'ordre du jour des assemblées ordinaires du Chapitre quand il dit qu'il devra s'y occuper « de suæ ecclesiæ et capituli negotiis. » Ces mots doivent s'entendre des affaires temporelles aussi bien que spirituelles.

Quant aux pouvoirs du chanoine trésorier, ils lui viennent des statuts du Chapitre et du mandat de ses collègues. Il est impossible que des rendements de compte ne soient pas prévus, et si le trésorier se refusait à donner des explications, ses pouvoirs devraient lui être enlevés. Il n'est qu'un mandataire, et il doit rendre compte de son mandat.

Ad V. Le membre du Chapitre qui est en même temps curé de l'église capitulaire n'est pas tenu d'être présent aux offices du chœur, toutes les fois que ses obligations pastorales l'appellent ailleurs (can. 420, 4°). Le P. Cappello, professeur de Droit canonique à l'Université Grégorienne, écrit à ce sujet dans sa *Summa juris canonici*, n° 462, 3° :

« Vicarius parochialis, vel quilibet alius de Capitulo, qui ex deputatione Episcopi munere parochi, vicarii actualis aut œconomi vel substituti vel adjutoris aut cooperatoris (can. 471-476) fungitur, dum parochialibus vacat officiis, excusatur a choro. Quæ dispositio, attento jure Codicis et Curiæ stylo late interpretanda est in favorem curæ animarum, quæ chorali præsentiæ prævalet. Nomine officiorum parochialium veniunt ea omnia, de quibus in can. 467-470, seu quæ ad universam parochiæ administrationem referuntur. Nihil interest utrum animarum cura exerceatur in ecclesia capitulari, aut in alia, utrum in civitate vel suburbio, an alibi. »

Pour répondre à la question concernant le compte rendu de l'administration financière de la paroisse, il faut être d'abord fixé sur le point de savoir qui a charge d'âmes dans la paroisse qui utilise l'église capitulaire. Est-ce le Chapitre ? Ou la paroisse est-elle indépendante de celui-ci, quoique usant de la même église ?

Si la paroisse est indépendante du Chapitre, la situation du curé est réglée par le canon 415. Si la charge d'âmes appartient au Chapitre, il doit s'en décharger sur un prêtre qui a le titre de vicaire-curé. Les rapports du Chapitre et du vicaire-curé sont alors réglementés par le canon 471, § 4.

Quant à l'administration temporelle de la paroisse, elle doit être organisée d'après les canons 1182 et 1525.

Q. — A quel auteur doit-on la formule *sentire cum Ecclesia ?* A quelle occasion a-t-elle été exprimée ?

R. — Il semble bien que cette formule doive être rapportée à S. Ignace de Loyola. Les *Exercices spirituels*, en effet, se terminent par un recueil de cinq groupes de *Règles*. Le premier et le second concernent le discernement des esprits et se rapportent aux méditations de la première et de la seconde semaine. Le troisième contient les Règles relatives à « la distribution des aumônes. » Le quatrième énumère les Règles « sur les scrupules. » Enfin, le cinquième (celui qui nous intéresse) est intitulé : *Ad sentiendum vere, sicut debemus, in Ecclesia militante, serventur Regulæ sequentes.* Plus brièvement, l'édition officielle (Madrid, 1920, sur l'édition romaine de 1852) porte en titre courant : *Regulæ ad sentiendum cum Ecclesia.*

Dans le texte primitif espagnol des *Exercices* on lit, comme titre des « Règles d'orthodoxie » : « *Para el sentido verdadero que* EN *la Yglesia militante debemos tener.* » Ce que le P. Roothaan a traduit très exactement par le plus long titre latin qu'on a lu plus haut. Mais, dans la traduction vulgate, — qui est du P. des Freux (Frusius), traduction retouchée et approuvée par S. Ignace lui-même en 1548, — on lit : *Regulæ aliquot servandæ ut orthodoxe cum Ecclesia sentiamus.* Ainsi l'expression *sentire cum Ecclesia* à laquelle les *Exercices* ne sont arrivés qu'après un tâtonnement, est donc bien, en définitive, de S. Ignace, et depuis l'édition de 1548 on désigne plus brièvement les « Règles d'orthodoxie » : *Regulæ ad sentiendum cum Ecclesia.*

Toutefois, l'expression *sentire cum Ecclesia* n'est pas tellement caractéristique qu'on ne puisse facilement lui découvrir avant S. Ignace des équivalents. Autant que nous le sachions, aucun travail n'a été fait, jusqu'ici, en ce sens. Mais il n'est pas impossible de trouver des antécédents. Pour ne citer qu'un exemple, le Décret *pro Armenis*, inséré au concile de Florence, s'exprime ainsi : « ... *Tandem expedire judicavimus ne ulla in futurum de fidei veritate apud ipsos Armenos hæsitatio esse valeat, atque* IDEM PER OMNIA SAPIANT CUM SEDE APOSTOLICA .. » (Cavallera, *Thesaurus*, p. 739). Il y a identité entre *idem per*

omnia sapere cum Sede Apostolica et *sentire cum Ecclesia*. Manifestement, de ces deux expressions, c'est la première qui est la plus nette. S. Ignace s'en est-il inspiré ? S'il est vrai que le Décret *pro Armenis* commençait à se vulgariser à Paris au temps où le Saint y faisait ses études, l'hypothèse n'est pas invraisemblable. Il ne semble pas toutefois que le texte du Décret ait commandé la rédaction du texte des *Exercices ;* l'expression : *Regulæ ad sentiendum cum Ecclesia*, de l'édition de 1548, n'est en effet qu'une modification de la première version : *Ad vere sentiendum in Ecclesia militante, sicut oportet*.

Si les mots dont s'est servi S. Ignace n'ont, en soi, rien d'original, l'idée de faire entrer dans une retraite des « Règles » pour penser comme l'Eglise est certainement très caractéristique. On ne saurait oublier que dans les Constitutions de la Compagnie de Jésus le vœu spécial d'obéissance au pape n'est que la mise en pratique des Règles d'orthodoxie. « Les disciples de S. Ignace ont toujours été dans l'Eglise, et de propos délibéré, les tenants et les théoriciens du principe d'autorité : de là leur opposition constante au protestantisme, au jansénisme, au gallicanisme, au libéralisme, au modernisme... Défenseurs-nés de l'Eglise romaine, ils l'ont défendue telle qu'elle est, religion d'autorité, se disant infaillible dans son ordre » (A. Brou, art. *Jésuites*, dans le *Dict. apol. de la Foi cath*., t. II, col. 1281). A coup sûr, c'est l'attitude de la Compagnie envers le Saint-Siège qu'avait en vue S. Ignace lorsqu'il écrivait les Règles *ad sentiendum cum Ecclesia* [1].

Q. — Un séminariste étranger au diocèse peut-il avant 21 ans recevoir une ordination ? Sans doute il le peut avec des dimissoires de son propre évêque; mais dans ce cas-là il est ordonné au compte de l'évêque qui a délivré les dimissoires, car des dimissoires ne constituent nullement une *cession*.

Un séminariste mineur garde nécessairement le domicile de ses parents, il ne peut pas en choisir un autre. Mais ne peut-il pas être émancipé ? Et en quoi consiste l'émancipation en droit canonique ?

R. — L'émancipation est une institution séculière qui n'a point passé dans le droit canonique. Par conséquent il faut s'en tenir au principe : « Minor necessario retinet domicilium illius cujus potestati subjicitur, nec valet aliud proprium domicilium acquirere. »

L'évêque compétent pour lui conférer la tonsure est celui de son pays d'origine ou du domicile de ses parents, et non celui dont dépend le séminaire où il fait actuellement ses études. Cela résulte du c. 956 : « Episcopus proprius, quod attinet ad ordinationem sæcularium, est tantum episcopus diœcesis in qua promovendus habeat domicilium una cum origine, aut simplex domicilium sine origine. »

[1] Cette réponse est due en grande partie à une obligeante communication du R. P. Viller, S. J., professeur au Scolasticat d'Enghien.

Vous pouvez par conséquent choisir entre deux solutions : 1° attendre que le candidat ait atteint sa majorité. A ce moment-là, il fera élection de domicile où bon lui semblera. L'évêque du nouveau domicile acquerra par ce fait compétence pour lui conférer la tonsure, étant devenu l'évêque du *domicilium sine origine*, et la collation de la tonsure lui vaudra d'être incardiné dans le diocèse qu'il aura choisi.

2° Lui faire conférer immédiatement la tonsure, mais avec des dimissoires de l'évêque du *domicilium cum origine*. Par la suite vous demanderez au même évêque des lettres d'excardination qui permettront son incardination dans le diocèse où il a fait ses études. Mais vous ne pouvez demander immédiatement lesdites lettres d'excardination, car elles ne s'accordent pas aux laïques, et le candidat qui vous préoccupe n'est encore qu'un laïque. Si vous redoutez que l'excardination soit refusée, appliquez la première solution.

Q. — Dans le Catéchisme de l'archidiocèse de Cambrai, p. 180, je lis : « Le péché véniel est celui *qui affaiblit* en nous la vie de la grâce... » Dans Micoud, *Morale* (1934), p. 67 : « Le péché véniel ne diminue ni la grâce sanctifiante, ni les vertus infuses, ni les dons du Saint-Esprit. »

Qu'en pense l'*Ami ?*

R. — Notre consultant aurait dû souligner, dans le texte de Cambrai, plus spécialement les mots : *la vie* de la grâce. C'est là, en effet, que se trouve la solution de la difficulté, si difficulté il y a Et en se reportant à la définition que donne M. Micoud du péché véniel (p. 66), il aurait constaté l'identité des deux doctrines : « Le péché véniel est une offense à Dieu qui n'enlève pas l'amitié divine, mais qui diminue *la ferveur de la charité*. » Or, qu'est la ferveur de la charité, sinon la plus excellente manifestation de la vie de la grâce ?

La vie de la grâce, en effet, c'est la manifestation de l'activité de la grâce en nous. Or, la grâce sanctifiante n'est pas, par elle-même, active : elle est un *habitus substantivus*, subjecté dans l'essence de l'âme et la perfectionnant dans l'ordre de l'être. La grâce ne peut agir que par les *habitus operativi* qui sont les vertus infuses. Et les vertus infuses elles-mêmes peuvent être considérées soit dans leur *être*, soit dans leur *opération*.

Dans leur être, grâce et vertus sont liées : grâce, vertus, dons du Saint-Esprit se tiennent ; les vertus et les dons sont donnés ensemble à l'âme avec la grâce sanctifiante : c'est Dieu qui en est la cause directe en les *infusant* dans la proportion de nos bonnes dispositions (lesquelles sont elles-mêmes produites par la grâce). Pareillement, grâce et vertus infuses se perdent ensemble par tout péché mortel. Seules la foi et l'espérance peuvent demeurer, mais à l'état informe, si le péché mortel n'est pas directement contre elles-mêmes.

Pareillement, l'intensité des vertus s'accroît, comme celle de la grâce, soit *ex opere operato* par l'efficacité des sacrements, soit *ex opere operantis* par les actes méritoires. L'accroissement des vertus suit celui de la grâce sanctifiante, toutes ensembles croissant avec elles et dans la même proportion.

Grâce et vertus peuvent-elles *être diminuées* par le péché véniel ? Sur ce point précis qui intéresse notre correspondant, les théologiens affirment que, d'une part, le péché véniel ne diminue ni la grâce sanctifiante, ni les vertus infuses, mais que, d'autre part, il affaiblit en nous *la vie de la grâce* en introduisant dans notre vie spirituelle la tiédeur au lieu et place de la ferveur.

Lisons S. Thomas, II-II, q. 24, a. 10 : « La charité peut-elle diminuer ? » Voici le passage important de sa réponse :

« La cause d'une vertu acquise, c'est l'acte humain lui-même. Par conséquent, du moment où cessent ces actes humains, la vertu acquise s'affaiblit et finit par se perdre totalement. *Mais ceci n'a pas* lieu à l'égard de la charité. La charité, en effet, n'est pas produite par les actes de l'homme, mais uniquement par Dieu... D'où il résulte que quand l'acte cesse, elle n'est ni affaiblie, ni détruite pour cela, à moins que cette cessation ne soit elle-même un péché. Il faut donc que l'affaiblissement de la charité soit produit ou par Dieu ou par un péché. Comme Dieu ne produit aucun défaut en nous, sinon à titre de châtiment, lorsque, par exemple, il nous retire sa grâce pour nous punir d'une faute, il s'ensuit qu'il ne peut diminuer en nous la charité que par manière de punition. Or, il n'y a que le péché qui mérite d'être puni ; par conséquent il s'ensuit que si la charité est affaiblie, le péché est la cause de son affaiblissement, cause efficiente ou cause méritoire. Mais le péché mortel n'affaiblit la charité d'aucune de ces deux manières, puisqu'il la détruit complètement... De même, *le péché véniel ne peut être ni la cause efficiente, ni la cause méritoire de l'affaiblissement de la charité.* Il n'en est pas la cause efficiente, puisqu'il n'atteint pas la charité elle-même : la charité, en effet, se rapporte à la fin dernière, tandis que le péché est un dérèglement qui porte sur les moyens. Or, l'amour de la fin n'est pas moindre parce qu'un individu commet une faute à l'égard des moyens. C'est ainsi qu'on voit souvent des malades aimant beaucoup la santé et qui cependant n'observent pas la diète. Dans les sciences spéculatives, les erreurs qui portent sur les conséquences ne diminuent en rien la certitude des principes. De plus, le péché véniel n'est pas davantage la cause méritoire de l'affaiblissement de la charité. En effet, quand quelqu'un pèche dans un point secondaire, il ne mérite pas de subir une peine principale. Dieu ne se détourne pas plus de l'homme que l'homme ne se détourne de Lui. Donc, celui qui se conduit d'une manière déréglée à l'égard des moyens ne mérite pas de souffrir une perte dans la charité qui le met en rapport avec la fin dernière.

Pour conclure, il résulte que *la charité ne peut être affaiblie directement d'aucune manière,* mais elle peut l'être indirectement. »

Indirectement, c'est-à-dire que, comme l'expliquent les théologiens, l'habitude du péché véniel diminue en nous la ferveur pour les bonnes œuvres, fortifie les passions, chasse la crainte du péché, rend les grâces actuelles plus rares et trace ainsi dans l'âme un chemin tout préparé pour le péché mortel. Donc, il est bien vrai d'affirmer ces deux choses : d'une part, que le péché véniel ne diminue en nous ni la grâce, ni les vertus, et d'autre part, qu'il affaiblit la vie de la grâce, en introduisant dans la vie spirituelle une tiédeur dangereuse [1].

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus Bibliographiques

Louis PIROT. — **La Sainte Bible**, texte latin et traduction française d'après les textes originaux, avec un commentaire exégétique et biblique, publiée avec le concours de professeurs d'Universités et de Grands Séminaires. — Tome IX : Les Saints Evangiles : *Saint Matthieu et Saint Marc*. Un vol. in-8° de XVIII-612 p., avec cartes et plans, 60 f. — Paris, Letouzey. 1935 [2].

C'est de la façon la plus chaleureuse que nous saluons ce tome IX (qui paraît le premier d'une belle œuvre et nous permet de voir ce que sera le magnifique Commentaire de la Bible entrepris sous la direction de M. Louis Pirot, Doyen de la Faculté de Théologie de Lille et collaborateur assidu de l'*Ami du Clergé)*. Le Commentaire complet doit compter douze tomes, huit pour l'Ancien Testament, quatre pour le Nouveau. Ce sera une œuvre de haute vulgarisation. On y trouvera, résumés par les plus savants spécialistes catholiques, les résultats des cinquante dernières années de travaux consacrés aux études bibliques. Il donnera le texte de la Vulgate selon l'édition de Mgr Gramatica, qualifiée d'excellente par la *Revue biblique* (1914, p. 138). Mais la traduction française sera faite directement sur les textes originaux, hébreu, araméen ou grec. En tête de chaque livre biblique, une courte introduction renseignera le lecteur sur l'origine et la portée des textes sacrés qu'il aura devant lui. Au-dessous du texte et de sa traduction, des notes très brèves indiqueront les variantes principales et les raisons du choix que l'on a fait entre elles. Enfin,

[1] Si notre correspondant veut lire un substantiel commentaire de cette doctrine, qu'il prenne Billot, *De Virtutibus infusis*, Proleg., § 2, III. En ce qui concerne l'affaiblissement de la vie surnaturelle par le péché véniel, on trouve une excellente page dans Ch. de Smet. *Notre vie surnaturelle*, 1re Partie, ch. 4, § 2, *Le péché véniel délibéré*. Nous avons d'ailleurs déjà touché cette question en 1932, p. 358-361

[2] *La Sainte Bible* comprendra douze volumes in-8° de 700 pages environ, huit pour l'Ancien Test., quatre pour le Nouveau. — La publication sera terminée, sauf imprévu, dans un délai de six ans.

Pour les souscripteurs à l'ouvrage complet, le prix est de 50 fr. le volume, rendu franco, France, Belgique et Canada.

Pour jouir de ces avantages, les souscripteurs devront faire un versement préalable de 100 fr., à valoir sur les derniers volumes à paraître ; versement qui reste acquis aux éditeurs en cas de résiliation ou de cessation de souscription.

Les souscripteurs qui paieront *d'avance* l'ouvrage complet bénéficieront d'un escompte de 10 %, soit 540 fr. net, franco.

Nous regrettons que l'éditeur n'ait pas offert la faculté de souscrire au Nouveau Testament seul... Il en est encore temps.

dans le reste de la page, prendra place *le commentaire*, à la fois scientifique et pratique.

La consigne donnée à chaque auteur était la suivante :

« *A)* dégager le sens littéral du texte original, bien mettre en relief le sens théologique et l'utilisation à faire d'un passage déterminé pour justifier nos dogmes ;

« *B)* Donner toutes les explications de lexique, grammaire, géographie, histoire, de nature à bien faire comprendre le texte sacré ;

« *C)* Fournir, pour certains textes : paraboles, récits évangéliques, psaumes, passages des livres sapientiaux, etc., des canevas homilétiques destinés à orienter la prédication. »

L'examen du tome IX va nous révéler comment cette consigne a été appliquée.

Ce volume contient nos deux premiers Evangiles : S. Matthieu et S. Marc. Deux auteurs hautement qualifiés y ont collaboré. Le commentaire de S. Matthieu est du R. P. Buzy, Supérieur général des Pères de Bétharam ; celui de S. Marc, de M. Pirot lui-même.

Le P. Buzy est un de nos exégètes les plus remarquables. Il n'est pas seulement un érudit de premier ordre, il est aussi un écrivain qui a le don de la vie. Il connaît à fond la Palestine. Quand il en décrit les usages, il parle d'expérience, en homme qui a vu, qui a observé directement et qui a jugé, pénétré, compris le sens des gestes, des rites, des coutumes, des traditions locales. Il s'était déjà classé par plusieurs ouvrages dont les deux plus importants sont un *Saint Jean-Baptiste*, paru chez Gabalda en 1922, et une remarquable étude sur les *Paraboles*, qui fait partie de la collection *Verbum salutis*, chez Beauchesne, et date de 1932.

Je vais dire mon sentiment, en toute indépendance, sur son Commentaire de S. Matthieu, que j'ai le devoir très agréable de recenser ici. Je n'ai pas le plaisir et l'honneur de connaître le P. Buzy, ni d'être connu de lui. Je parle donc sans flatterie, en toute sincérité, et je dis à mes confrères du clergé de langue française : *ce Commentaire est un chef-d'œuvre.* C'est à la fois original et substantiel, savant et palpitant, *progressiste* et *conservateur*, comme on parle en politique. Le P. Buzy ne se contente pas de ce qui a été dit avant lui. Il veut « y aller voir ». S'il reproduit les opinions reçues, ce qui est naturellement le cas le plus fréquent — de beaucoup, — il le fait pour des raisons solides et clairement déduites. S'il s'en écarte, ce qui lui arrive de temps à autre, il s'en explique avec verdeur et énergie. Et puis, il n'a garde d'oublier que nos Saints Livres ne sont pas seulement un objet de curiosité et d'étude scientifique, mais avant tout et par-dessus tout les sources sacrées de toute religion, de toute piété, de toute vie mystique. Discrètement, mais avec décision et profondeur, les richesses spirituelles qu'ils renferment sont étalées devant nous, prêtes à nos usages les plus fervents ! De cela, qu'il soit hautement loué et remercié.

Nous avions besoin de réagir ! Nous en étions venus à ne pouvoir plus boire à la source divine de nos textes évangéliques, sans nous livrer d'abord à un pugilat violent contre tous les soi-disant « critiques indépendants », que domine la plus courte et la plus stérile des philosophies et qui ont eu, si longtemps, la prétention de nous interdire de nous abreuver à ces « eaux jaillissantes vers la vie éternelle ».

Le P. Buzy nous a fait personnellement un plaisir infini quand il a écrit, dans son Introduction, ces lignes qui indiquent l'esprit de tout son Commentaire, si pénétrant et si autorisé : « Après vérification minutieuse de tous les textes, nous disons que la pensée dominante du premier évangéliste est de mettre simultanément en lumière la messianité et la divinité de Jésus. On ne saurait demander de reconnaître ce double fait à des auteurs qui ne croient pas à la divinité du Sauveur ; mais on s'étonne à bon droit que les catholiques se montrent parfois si parcimonieux et si hésitants à l'endroit d'un dogme auquel ils croient de toute leur âme. Ce phénomène difficile s'explique peut-être par l'influence prolongée des querelles engagées au début de ce siècle. On a ainsi laissé s'accumuler entre S. Jean et les Synoptiques de prétendues contradictions qui n'existent que dans l'esprit de leurs inventeurs. Il est temps de nous en débarrasser, achevant de récupérer une liberté que nous n'aurions jamais dû abdiquer. Le mouvement de réaction a heureusement commencé dans les ouvrages catholiques de ces dix dernières années. Nous pensons qu'il doit être poursuivi et accentué... »

Bravo ! Voilà qui est bien dit. Nous ne saurions trop applaudir à cette crânerie, qui nous change de tant d'enfantines compromissions. Je comprends mieux cela que cette phrase que je lisais ces jours-ci dans une grande Revue catholique, et qui servait de conclusion à une recension de la *Vie de Jésus* du P. Prat. Après un grand éloge de l'œuvre du P. Prat, le recenseur concluait mélancoliquement et, selon moi, très sottement : « Mais qui nous donnera l'antidote aux récentes Vies de Jésus de Guignebert et de ses semblables ! » En fait d'antidote, nous ne trouverons jamais rien de mieux que des Vies de Jésus bien faites, agréables et vivantes, profondes et pieuses, ou des Commentaires bibliques tels que ceux que nous apporte ce tome IX de MM. Buzy et Pirot.

Et maintenant, comment donner une idée de la richesse, de la précision, de la force, du travail du P. Buzy ? On ne résume pas un Commentaire. Je ne puis qu'égrener quelques exemples, choisis entre mille.

A la page 10, je note une heureuse traduction des mots difficiles : « *Et non cognoscebat eam, donec...* » A la suite du P. Joüon, le P. Buzy traduit carrément : « Et sans qu'il l'eût connue, elle enfanta un fils. » Et il déclare : « Cette traduction est bien réfléchie. Nous la croyons exacte, la seule exacte, mais elle a besoin d'être justifiée. » Et il la justifie solidement et longuement.

A la page 11, je trouve avec joie une « Théologie de S. Joseph », bien reliée au texte et fournissant les vrais fondements de la dévotion catholique à S. Joseph. L'auteur ne se confine donc pas dans la philologie et il a mille fois raison.

A la page 20, j'enregistre avec satisfaction l'opinion du P. Buzy qui réduit à quelques semaines au plus le séjour de la Sainte Famille en Egypte. Au surplus, toutes les données chronologiques du P. Buzy nous plaisent extrêmement. Il admet deux ans et trois mois de ministère public ; il fait naître Notre-Seigneur vers la fin de l'an 749 de Rome, et il le fait mourir le 7 avril de l'an 30 (783 de Rome).

A la page 27, une discussion fort bien conduite montre qu'il ne faut pas dire de Jean-Baptiste, avec le P. Lagrange et les auteurs qui l'ont suivi, qu'il portait « un pagne de peau » autour des reins, mais bien une « ceinture de cuir ». Cette discussion m'a tout à fait convaincu.

Aux pages 31-32, la petite dissertation sur les Pharisiens et les Sadducéens est un modèle de clarté et de précision.

Quand le P. Buzy arrive au *Sermon sur la montagne*, qui est, pour ainsi parler, « le morceau de résistance » de l'Evangile de S. Matthieu, il prend du large, il examine à fond la contexture des trois chapitres qui le contiennent. Il cherche à en soupeser l'ensemble, à en découvrir les articulations, à en discerner les éléments, à distinguer les fragments qui n'ont été que surajoutés par l'évangéliste, alors que leur place chronologique serait probablement ailleurs. Il donne ensuite une division du Discours divin. La première partie est en somme un abrégé et une Introduction ; elle peut s'intituler « Qualités de la loi nouvelle ». La seconde partie, beaucoup plus étendue (V, 21-VII, 29), traite de la Supériorité de la Loi nouvelle sur l'Ancienne et sur les Usages païens.